

La vuelta del sujeto moral

Enrique López Castellón

I

«¿Qué será de ti, Dios, cuando yo muera?»¹. Este terrible interrogante de Rilke expresa el sentimiento que todo individuo tiene de la extrema singularidad del yo, la sensación que experimenta esa conciencia transitoria y frágil a la que llamo *mía* de ser el centro en torno al cual gira el resto del universo. Fue tal vez este sentimiento el que indujo a la filosofía a defender que este *locus*, que determina y condiciona toda actividad cognoscitiva es, en sí mismo, incognoscible. Recordemos a Kant: «Por el yo, él o aquello (la cosa) que piensa, no nos representamos más que un sujeto transcendental de los pensamientos, una *x* que no es conocida sino mediante los pensamientos que son sus predicados y de los cuales, aparte de éstos, no podemos tener el menor concepto»².

La filosofía crítica de Kant ponía en el centro de su propia investigación el estudio de las posibilidades y límites de la subjetividad en general, una vez establecido –en analogía con lo que había ocurrido en la astronomía con la revolución copernicana– que «no es nuestro conocimiento el que debe referirse por los objetos, sino los objetos por el conocimiento»³.

Esta tesis causó una honda escisión en el pensamiento filosófico. En las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* resumía F. W. J. Schelling con claridad las dos alternativas posibles: «el sereno abandono de mí mismo al objeto absoluto», actitud del filósofo dogmático, y la actividad con la que, en el filósofo crítico, el sujeto reconduce a sí mismo al objeto, superando su presunta oposición.

En el contexto de la ética, la obligatoriedad universal del imperativo categórico suponía, como contrapartida, que todos los sujetos morales gozan de idénticas capacidades para el cumplimiento del deber. Por esta vía, la condición del sujeto moral fue adquiriendo, como diagnosticó MacIntyre⁴ «una cualidad atenuada y fantasmal».

¹ Verso recogido de *El libro de las horas*. Erstes Buch (1905).

² *Crítica de la Razón Pura*, Dialéctica Transcendental, II, c. I.

³ *Idem*, prólogo a la 2ª edición.

⁴ A. MacIntyre, «How moral agents became ghosts or why the history of ethics diverged from that of the philosophy of mind», *Synthese*, 53 (1982) p. 309.

No menos en penumbra quedaba también la singularidad del sujeto moral desde la ética utilitarista, es decir, desde la identificación del criterio moral con el grado de utilidad social resultante de la acción. Para un utilitarista radical como William Godwin, ante la alternativa de no poder salvar más que a una persona de un edificio en llamas, el sujeto moral deberá rescatar al arzobispo de Cambray y no a su sirvienta, sobre la base de la mayor utilidad social que se presume que reportará la vida del primero respecto a la vida de la segunda. El hecho de que dicha sirvienta fuera la esposa o la madre del sujeto salvador «no modificaría la verdad de la proposición», pues —pregunta Godwin— ¿Qué tiene de mágico el pronombre *mío* para echar por tierra las decisiones basadas en una verdad eterna?⁵. No parece, con todo, que la visión del sujeto utilitarista llevando en brazos al ilustre prelado mientras su pobre madre queda expuesta a las llamas, satisfaga la sensibilidad moral de todo el mundo.

Consideraciones de este tipo provocaron una reacción en contra de la ausencia del sujeto en el discurso moral que cristalizó en una serie de estudios donde se intentaba destacar las obligaciones morales que conllevan el parentesco y la amistad⁶. Mientras la ética analítica abogaba por ampliar el análisis lingüístico aplicándolo a términos que designan *virtudes*, entendidas aquí como «rasgos de carácter» del sujeto moral⁷, quienes criticaron «el punto de vista imparcial» exigido por Rawls como requisito central para situarse en la «posición original» en la que «deducir los principios de la justicia», señalaron que tal exigencia es extraordinaria en la vida cotidiana, frente a las numerosas ocasiones en que los vínculos de parentesco y amistad imponen obligaciones específicas y, naturalmente, «parciales».

En nuestros días estamos habituados a aceptar que la idea de un yo privilegiado o de un punto de vista ajeno y transcendente al mundo representan mitos derivados de la epistemología cartesiana. Sin embargo, puedo no determinar mi propia conciencia o ni siquiera tener un acceso privilegiado a ella, pero esto no quiere decir que yo no sea un sujeto y que no esté necesariamente vinculado a una determinada comunidad. Al meditar sobre mi mundo privilegiado de ideas y sentimientos, ya estoy en deuda profunda con el mundo de las estructuras sociales que configuran y determinan mis conceptos. Charles Taylor ha defendido, en esta línea, que toda concepción adecuada de la moral, del razonamiento práctico y de la persona ha de recurrir a marcos cualitativos que sólo pueden instaurarse, mantenerse y adquirirse perteneciendo a una comunidad lingüística. Si los seres humanos son animales que se autointerpretan y los lenguajes que precisan para dichas autointerpretaciones son, en esencia, fenómenos sociales, la comunidad constituye, entonces, un requisito estructural de la acción humana y, por ende, de la acción moral. De este modo, la vuelta del sujeto en ética se llevó a cabo en las filas del comunitarismo y dentro de la crítica al sujeto transcendental kan-

⁵ Este ejemplo de William Godwin lo he recogido de Marcia Baron, «Impartiality and Friendship», *Ethics*, 101 (July 1991) 836-857.

⁶ Véanse, por ejemplo, J. Nottingham, «The ethics of self-concern», *Ethics*, 101 (July 1991) 798-817. M. Friedman, «The practice of partiality», *Ethics*, 101 (July 1991) 818-835. M. Baron, «Impartiality and friendship», *Ethics*, 101 (July 1991) 836-857.

⁷ Es la tesis que sostuvo R. Brandt en «Traits of character: a conceptual analysis», *American Philosophical Quarterly*, 7, 1 (January 1970) 23-37.

tiano o al «individuo libre de trabas» de Rawls, que serán ahora sustituidos por un sujeto social⁸.

Ahora bien, en determinadas ocasiones la crítica que los comunitaristas hicieron a Rawls (que siguieron pautas semejantes a las que un siglo antes hicieron los hegelianos a Kant) no se basó en el estudio atento y pormenorizado que el caso exigía. Y es que no encontramos en la obra rawlsiana ese sujeto sin atributos, descarnado y libre de trabas que los comunitaristas de los años ochenta le achacaron. Su concepto de *ciudadano*, por ejemplo, no se ajusta a las interpretaciones extremas que llevó a cabo Sandel⁹.

Semejante polémica seguiría sin superar la infructífera oposición que dividió a la sociología francesa de la moral entre el holismo sociologista de Durkheim y el individualismo metodológico de corte weberiano que reducía la sociedad a la yuxtaposición de los intereses y de los individuos que la componen¹⁰. Poéticamente Jean Paul había ya plasmado esta imagen de la sociedad de una manera muy eficaz: a partir de la negación de la transcendencia, «se desplaza el entero universo espiritual fragmentándose en innumerables puntos-yo, como gotas de mercurio brillantes, centelleantes, errabundas, fugitivas, que se encuentran y se separan sin unidad ni consistencia»¹¹.

II

Es de justicia rescatar la auténtica postura de Rawls de la que le atribuyeron sus críticos comunitaristas, porque la concepción que aquél tenía del sujeto equivale a una afirmación sobre lo que es más digno de respeto en nuestro trato con los seres humanos, donde prima la dimensión ideal de la persona «en cuanto libre y racional» sobre su significado epistemológico. Al mismo tiempo, la sociedad es, para Rawls, un mecanismo de asignación (de derechos y deberes) y de distribución (de papeles, cargas, beneficios, ventajas y desventajas), de suerte que el individuo al que se refiere el autor de *Una teoría de la justicia* es, de entrada, miembro y copartícipe de esa «aventura de cooperación» con vistas al beneficio mutuo, que constituye el vínculo social. Los críticos de Rawls, como Sandel, sin embargo, vieron que esta concepción ética del individuo presupone una determinada teoría sobre el sujeto y sobre lo que le constituye, y esa teoría implica una tesis respecto a la característica esencial de la subjetividad humana, independientemente de cómo se ha de tratar a las personas. El contenido de semejante tesis será la respuesta de Rawls a la cuestión de en qué consiste el sujeto humano y cómo se forma, se establece o se delimita. La crítica comúnmente se dirigió, pues, a esta concepción del sujeto humano, implícita en el discurso rawlsiano, cuya idea fundamental sería que las personas se distinguen de sus fines, valores o concepciones del bien de una manera que no se compagina sencillamente con la

⁸ Daniel Bell presentó este debate en forma de diálogo entre jóvenes estudiantes, lo que facilita su lectura, en *Communitarianism And Its Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

⁹ M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

¹⁰ Para constatar ese *impasse* de la sociología francesa, véase el número monográfico dedicado a este tema en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 88 (1990).

¹¹ Jean Paul, *Alba del Nihilismo*, edición de A. Fabris. Proemio del *Discurso de Cristo muerto*, p. 47, Madrid, Istmo, 2005.

forma de relación que se da en la realidad entre dichas personas y dichos fines. Para los comunitaristas, el concepto ideal de sujeto como alguien independiente de una concepción del bien ignora hasta qué punto las personas están constituidas precisamente por tales concepciones. ¿Quién es ese sujeto indefinido que existe independientemente de los fines que le confieren significado y valor, y que es capaz de escoger libremente tales metas?

Para los comunitaristas, ese sujeto indefinido es una concepción fantasmal sin anclaje alguno en la realidad o incluso en contradicción con ella. No es este el momento de hacer una exégesis de la obra de Rawls para calibrar el acierto o el desacierto de las críticas comunitaristas. Me parece más interesante presentar el concepto de subjetividad como un sistema de doble vía, tal y como parece desprenderse, a modo de conclusión, del debate que llevaron a cabo liberales y comunitaristas en las dos últimas décadas del pasado siglo. Ello nos permitirá abordar después la teoría de la individualidad compuesta, que constituye el hito más importante de la filosofía moral contemporánea en el ámbito de la conceptualización del sujeto.

Si preguntamos *quién es* a un sujeto rawlsiano, éste no se quedará desconcertado, sino que enumerará los atributos que, a su juicio, lo definen. De otro modo, ese sujeto no se distinguiría en nada de los demás. En este sentido Rawls dejará espacio en su teoría a los atributos constitutivos del sujeto. En un artículo de 1985 consideró que los individuos son libres en el sentido de que tienen una capacidad para «el sentido de la justicia» y pueden concebirse a sí mismos y concebir a los demás como seres capaces de elaborar una concepción del bien y vivir de acuerdo con ella¹². Éstos tienen igualmente la capacidad de cambiar sus concepciones y de este modo de cambiarse a sí mismos, por ejemplo, cuando llevan a cabo una conversión religiosa. Ahora bien, lo que no cambia es «su identidad pública como personas libres», porque esa identidad se predica de su «capacidad moral» para elaborar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien al margen de sus contenidos: «A efectos de la justicia política, no dejan de ser las personas que eran antes»¹³. Ello quiere decir que un sujeto rawlsiano puede modificar el contenido de su carácter —lo que es ontológicamente—, porque el cambio se produce en el contenido, mientras que la estructura de su personalidad continúa siendo la misma.

Lo que Rawls describe en términos políticos equivale a la diferenciación que establece Taylor entre personas y agentes. Taylor trata de identificar aquellas capacidades que nos hacen distintivamente humanos. Entre tales capacidades se encuentran la «valoración fuerte», que exige lo siguiente: una pauta por la que valorar; un acto o un valor que valorar, y un sujeto que haga la valoración. Supongamos que una persona realiza un acto que la sociedad condena; por ejemplo, un soldado se comporta cobardemente ante un ataque enemigo. La naturaleza de ese acto de cobardía no nos permite abandonar o suspender las obligaciones que tenemos respecto a ese sujeto como persona, pues éste sigue siendo una persona a la que se puede responsabilizar por sus actos. Como

¹² J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (1985), p. 240.

¹³ *Idem*, p. 241.

persona o como sujeto es responsable de sus actos: los realiza, pero no se define sólo por ellos.

Rawls tiene muy en cuenta no tanto la distinción entre agencia y personalidad, sino, sobre todo, la que existe entre agencia y autoconcepto. Las personas «pueden considerar que es impensable verse a sí mismas al margen de ciertas convicciones religiosas, filosóficas y morales o de ciertos vínculos y lealtades duraderas»¹⁴. Cambiar esas convicciones o esos vínculos supondría cambiar el yo o la persona que decimos ser. Sin esas creencias o esas atracciones particulares, la persona estaría desorientada y en crisis; en realidad ya no sería la misma persona que antes había sido. Pero cambiando su modo de ser y la definición que hace de sí misma, sigue conservando su condición de *persona*; eso que Rawls llama «identidad pública o política»¹⁵. Defender que lo que delimita al sujeto está definido «de una vez por todas», hasta el extremo de resultar impermeable, invulnerable a la transformación mediante la experiencia, como dice Sandel de Rawls¹⁶, atenta contra el sentido común y contra la evidencia de las transformaciones religiosas y políticas que podemos percibir a veces en nuestro entorno. Lo que Rawls y otros liberales deontologistas quieren tal vez decir es que las personas pueden ser identificadas por sus atributos, pero que todo atributo, convicción o fin es susceptible de examen y de investigación, porque nuestros atributos no agotan nuestra identidad. Siempre ha de haber un sujeto o una parte del yo que examine.

El propio Sandel admite ese sujeto, aunque al hacerlo pone en tela de juicio toda su teoría. El yo «socialmente constituido», mediante la reflexión, «arroja luz sobre sí mismo, convirtiendo al yo en objeto de su investigación y reflexión». Sandel observa entonces que la reflexión establece «un determinado espacio» entre ella y yo. Ella (una obsesión) pasa a ser un atributo y deja de ser un elemento constitutivo de mi identidad¹⁷. Aunque en el contexto al que me refiero Sandel está hablando de las obsesiones, la cuestión afecta a todo objeto de reflexión. Por otra parte, un objeto de reflexión no puede ser sólo un elemento constitutivo que implica la posibilidad de ser calibrado. Más bien cabe decir que desde el primer momento de la reflexión, o incluso antes, se establece un espacio crítico: el fin o la obsesión pasan a convertirse en un objeto y dejan de ser el sujeto.

Ahora bien, esta idea filosófica no puede tener mucho peso psicológico. Como dice Crittenden comentando este punto, «una mujer católica, irlandesa y parapléjica que trabaje en la Ford y milite en un partido feminista puede identificarse con todas y cada una de estas características, pero identificarse con ellas es ya presuponer una distinción entre el sujeto y unos fines o rasgos»¹⁸. El hecho de que se dé esa separación significa que se puede «operar sobre» esos rasgos, que es como describe Sandel a la persona en la que «opera» una obsesión. Sandel entiende que una obsesión es algo que «se ha apoderado» de una persona, que ha eliminado el «espacio» existente entre ella y el sujeto. Ahora bien, esto es precisamente lo que describe la verdadera naturaleza de los fines constitutivos, ya que, respecto a todo fin constitutivo y no sólo respecto a las obsesiones, la reflexión

¹⁴ *Idem*, p. 241.

¹⁵ *Idem*, p. 242.

¹⁶ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 57.

¹⁷ *Idem*, p. 58.

¹⁸ Jack Crittenden, *Beyond Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 35.

restaura «el reducido espacio existente entre el yo y los fines»¹⁹. Ese «espacio» es el que permite al agente «separarse» de sus rasgos y reflexionar, así, sobre ellos.

Mis rasgos o fines pueden ser constitutivos de mi persona en el sentido de que no son simples características de mi situación, sino que en parte definen realmente quién soy yo. Un crítico del liberalismo neokantiano como Sandel acepta que los fines preexistentes constituyen *sólo en parte* nuestra identidad²⁰. Como nunca especifica qué parte de nuestra identidad está constituida de este modo, se ve abocado a plantear una rígida alternativa: o el sujeto es enteramente anterior a sus fines o está constituido por ellos.

Por consiguiente, parece claro que una teoría del sujeto que resulte aceptable habrá de evitar los problemas que suscita la elección de una sola de las posibilidades de la alternativa, que debería incluir a ambas. El sujeto estaría, así, constituido por dos «vías»; es decir, estaría constituido por aquellos rasgos, fines y relaciones que le permiten formarse un concepto de sí mismo y por un aspecto reflexivo que se identificará con lo que los filósofos liberales llaman una «agencia». De este modo, el agente podría proyectar luz en su interior y participar en la constitución de su identidad, pero, a diferencia del «yo socialmente constituido» que defienden los comunitaristas, el agente al que me refiero podría también separarse de sus fines. En palabras de Erik Erikson, «podría llegar a ser consciente de su acción, pero no de sí»²¹. El sujeto puede examinar el concepto que tiene de sí mismo, pero ello no quiere decir que rechace o niegue su importancia, sino que puede separarse de él. De ahí el error de Taylor cuando señala que «objetivar nuestra naturaleza» equivale a «hacerla irrelevante para nuestra identidad»²². Ahora bien, si el liberalismo neokantiano sólo viera el sujeto como agencia, las críticas de los comunitaristas serían acertadas. Siempre que se considere que los límites del yo están dados antes de toda experiencia y de toda persecución de un fin, que el sujeto está individualizado previamente y que sólo se une a otros voluntariamente y buscando un beneficio mutuo, la sociedad acentuará los valores del individualismo en perjuicio del altruismo y la cooperación. Pero también tendrá serias consecuencias la aceptación de lo contrario, como hace Sandel, esto es, que la identidad personal se constituye «a la luz de fines que son anteriores a ella»²³, pues se estará concediendo poca importancia a la capacidad de reflexión del sujeto e incluso es fácil que se reduzca excesivamente el margen en que ésta actuaría haciendo que el sujeto asuma como propios los fines socialmente sancionados²⁴.

Este sistema de doble vía incluye los elementos esenciales de las teorías comunitarista y liberal. No podemos concebir la identidad del sujeto desprovista de rasgos (papeles y virtudes para MacIntyre; valoraciones para Taylor; fines y vínculos para Sandel). Pero aunque éstos sean necesarios no pueden dar cuenta por sí solos de la personalidad del sujeto, pues debe haber siempre un agente cuya

¹⁹ Sandel, cit., p. 58.

²⁰ *Idem*, p. 161.

²¹ E. H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, New York, Norton, 1968, p. 218.

²² Charles Taylor, «The Moral Topography of the Self», en Stanley y Messer (eds), *Hermeneutics and Psychological Theory*, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1988.

²³ Sandel, cit., p. 152.

²⁴ El mismo Sandel admite esto en «Morality and The Liberal Ideal», *The New Republic*, May 7 (1984), p. 136.

actividad no dependerá de cómo lo definimos sino de cómo llegamos a esa definición. La imposibilidad de definirnos generaría, naturalmente, una crisis de identidad. Dejaríamos de ser la persona que éramos, pero no dejaríamos forzosamente de ser una persona. Lo que se renueva son sólo algunos elementos particulares de la identidad, no todos; y ello exige también un sujeto que reflexione en el contexto de un lenguaje y de una lógica específicos.

G. H. Mead decía, por ello, que «el problema psicológico esencial de la personalidad» es «cómo salir experimentalmente del yo para tomar a éste por un objeto»²⁵. Históricamente se han ofrecido dos teorías sobre cómo abordar este problema. La teoría comunitarista, encuadrada en todas sus modalidades bajo el rótulo de *premoderna*, presenta a un yo socialmente constituido que se ve a sí mismo y que se define por las metas y valores de la comunidad en la que ese yo está situado. Cuando el yo examina alguno de esos rasgos constitutivos, se está examinando a sí mismo.

La otra teoría, que se ha dado en llamar *moderna* o liberal, ve al sujeto como un yo capaz de retrotraerse a toda experiencia, como no aprisionado por ninguna, capaz de convertir en objeto todo rasgo o atributo que pueda poseer. El sujeto puede examinar cuanto le rodea, pero no puede examinarse a sí mismo, porque lo que puede ser examinado no puede ser un sujeto.

El problema, dice Taylor, es que, teóricamente, ambas tesis resultan excluyentes entre sí²⁶. Cada una de ellas se considera correcta y acusa a la otra de no dar cuenta del sujeto en su totalidad. Los comunitaristas achacan a los teóricos liberales la defensa de un sujeto sin atributos y, por tanto, vacío de contenido, y los liberales acusan a los comunitaristas de hacer desaparecer a los sujetos individuales en un mar de fines colectivos y bienes comunes.

Una teoría intermedia podría entender al sujeto como un *sistema de doble vía*: como agencia y como autoconcepto. Merced a ella, podría sostenerse que el sujeto ni está individualizado previamente, y por consiguiente, no resulta independiente de las circunstancias, ni está socialmente constituido, lo que quiere decir que se halla inserto en fines sociales dados previamente. Por el contrario, la personalidad sería un compuesto de varios elementos que no exige el supuesto de un yo nouménico kantiano, anterior y más allá de toda experiencia. Por este camino, la recuperación del sujeto en el contexto de la filosofía moral cumpliría el programa rawlsiano de trasladar la cuestión del sujeto del idealismo transcendente a un empirismo razonable.

III

Desde que se produce el giro analítico hacia la filosofía del lenguaje, el modelo de la filosofía del sujeto, vigente desde Descartes, se consideró improductivo. Bien es cierto que la mayoría de las corrientes filosóficas (la filosofía analítica, el estructuralismo, la teoría de sistemas e incluso la teoría de la

²⁵ Recogido por J. Crittenden, cit., p. 36.

²⁶ Charles Taylor, *Philosophical Papers, I, Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

comunicación) han experimentado considerables avances sin una concepción del sujeto. Pero no parece que a la ética le haya ocurrido otro tanto. Ello podría explicar quizás que aquel *retour du sujet* que Alain Renaut vislumbraba hace casi dos décadas²⁷ se haya producido preferentemente en el terreno de la filosofía moral y después de una batalla infructuosa entre liberales neokantianos y comunitaristas de inspiración hegeliana, reproduciendo en muchos aspectos la polémica entablada un siglo antes entre kantianos y hegelianos. Con una importante diferencia: la noción de sujeto que va a dar un nuevo ímpetu a la teoría ética está atenta a los estudios llevados a cabo por la psicología. Basta recordar la presencia de la teoría del desarrollo cognitivo de Piaget y de Kohlberg en la *Teoría de la Justicia* de Rawls para comprobar la importancia concedida a la evolución del sujeto moral y al proceso de adquisición de las distintas capacidades que ha de llevar a cabo el sujeto. De esta manera, la conceptualización del sujeto ha sido paralela al descubrimiento de las variadas aptitudes que debiera ostentar éste para desenvolverse en el terreno de la teoría y de la práctica morales. Un sujeto moral ideal sería como una caja de herramientas provista de todo lo necesario para las distintas tareas requeridas, desde la reacción positiva al dolor ajeno, por ejemplo, hasta la aplicación de un principio de justicia general a un caso concreto.

Esta nueva teoría sobre el sujeto que vamos a exponer pretende superar tanto el sustancialismo aristotélico como las hipótesis actuales que niegan la posibilidad de que el sujeto tenga planes de vida por no ser realmente una unidad. En este sentido, Derek Parfit, por ejemplo, desde una posición extrema, ha explicado el sujeto como una serie de yoes conectados que impide atribuir a éste una identidad²⁸. Desde una posición más conciliadora Bernard Williams ha sostenido que la identidad personal del sujeto no es una cuestión de todo o nada y que los sujetos morales son sistemas que, a lo largo del tiempo, consiguen ciertas relaciones de conjunción psicológica²⁹. Tales relaciones podrían hacer referencia a los *estadios* del desarrollo que detectaron Piaget y Kohlberg en su análisis de la evolución intelectual y social de los sujetos. Como cada estructura interna que desarrollan incorpora las cualidades de las estructuras anteriores, a la vez que añade algo que no se encontraba en los niveles inferiores, cada estructura sucesiva forma un *compuesto* con las que la preceden.

Todas las teorías contemporáneas sobre el sujeto moral han procurado, pues, atenerse al principio del *realismo psicológico mínimo* que Owen Flanagan formuló así: «Al elaborar una teoría moral o proyectar un ideal ético, hay que asegurarse de que el carácter, el tratamiento de la decisión y la conducta prescrita sean posibles o sean percibidas como tales por individuos como nosotros»³⁰.

Teniendo en cuenta este principio y recogiendo los resultados de la psicología experimental, el sujeto moral ideal habría de estar en posesión de las siguientes aptitudes:

a) *Factores cognitivos*: Capacidades relacionadas con la formación y el uso de conceptos morales; capacidades para razonar moralmente y elaborar juicios ra-

²⁷ Alain Renaut, *L'Ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

²⁸ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, New York, Oxford University Press, 1984, p. 21.

²⁹ Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, «Persons, Character and Morality», p. 12.

³⁰ Owen Flanagan, *Varieties of Moral Personality*, London, Harvard University Press, 1991, p. 32.

cionales. Este grupo incluiría los aspectos cognitivos requeridos para el uso y la comprensión de reglas y para la utilización de conceptos abstractos como los de «justicia», «bien», «mérito», etc. También habría que incluir aquí las capacidades relacionadas con la comprensión de hechos y relaciones causales: capacidad para predecir consecuencias tanto físicas como psicológicas y aprender de la experiencia propia y ajena.

b) *Factores para sintonizar con los sentimientos ajenos*, esto es, capacidad para relacionarnos emocionalmente con los demás y, en consecuencia, capacidad para identificarnos y simpatizar con personas tanto afines como distantes y diferentes de nosotros.

c) *Capacidad de autocontrol*. Aptitud para subordinar los deseos imperiosos e inmediatos de primer orden a deseos de segundo orden, metas a medio y largo plazo relativos a la salud física y moral del sujeto; mecanismos de defensa frente a los sentimientos de culpa y de vergüenza y uso de recursos culturalmente aceptables para superar la ansiedad y el dolor subsiguientes a la transgresión.

d) *Factores motivacionales*. Búsqueda de la aceptación social, sentimientos de autocensura razonables, ideales morales y autoestima.

En la teoría de Rawls este catálogo de aptitudes era extremadamente reducido, porque la identidad pública como personas libres de los sujetos se predicaba de su «capacidad moral para elaborar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien al margen de su contenido». Como veíamos páginas atrás, a efectos de la justicia política los sujetos nunca dejan de ser los sujetos que eran antes. Por esta causa, un sujeto rawlsiano puede cambiar el contenido de su carácter —lo que es ontológicamente hablando— porque el cambio se produce en el contenido, no en la estructura de la personalidad del sujeto, que sigue siendo la misma. El sujeto, para Rawls, dispondrá de dos capacidades: será *razonable*, esto es, podrá suscribir con sus conciudadanos un pacto social lo suficientemente estable para permitir una convivencia justa y pacífica; y será *racional*, es decir, podrá trazarse un plan de vida acorde con su concepción privada del bien.

Si nos preguntáramos el porqué de esta reducción podríamos decir que el concepto que Rawls tiene del sujeto es en esencia valorativo y que tanto su *razonabilidad* como su *racionalidad* son elementos constitutivos de su dignidad; de ahí que no subraye otras aptitudes que, en términos kantianos, pertenecerían al ámbito fenoménico. Cabría añadir que el «sujeto» o la «persona» de Rawls actúa en el ámbito público, deduce los principios de la justicia y, en virtud de su razonabilidad, garantiza un orden social estable, armónico y duradero. El problema al que se enfrentó Rawls consistió, pues, en justificar que la acción del sujeto moral se reduce a esos ámbitos, cuando, por el contrario, parece que la experiencia cotidiana nos dice que la mayoría de las acciones de éste se producen en circunstancias interpersonales donde no se requiere, precisamente, imparcialidad y donde los lazos afectivos ganan terreno a la razonabilidad y a la autonomía. Por consiguiente, en el mejor de los casos, podría decirse que la teoría de Rawls no da cuenta de la mayoría de las situaciones a las que se enfrenta el sujeto moral. Uno de los muchos méritos de Charles Taylor es haber explicado las raíces históricas de esta concepción del sujeto moral en términos de autonomía y de imparcialidad³¹.

³¹ Charles Taylor, *Sources of the self*, Cambridge, M. A., Harvard University Press, 1989.

La caracterización del sujeto en términos de autonomía corresponde, en la teoría evolutiva de Piaget, al desarrollo del «pensamiento operacional formal». En este nivel de madurez, la identidad hace referencia a la capacidad para el razonamiento abstracto, para la racionalidad, para el uso de reglas lógicas y lingüísticas que son independientes de los fenómenos que regulan. Aparece por vez primera la capacidad de reflexionar sobre uno mismo, lo que implica el nacimiento de la individualidad³². Sólo la persona que ha alcanzado este nivel puede ser independiente de las reglas y papeles de su comunidad, liberándose así de la necesidad compulsiva de ser aceptado y aprobado por el grupo³³.

Ahora bien, esta descripción se ajusta sólo en parte al modelo de identidad propio de cada nivel en la teoría de la *individualidad compuesta*³⁴. Corresponde al momento de la diferenciación del sujeto, esto es, a la emergencia del yo y a la separación de su comunidad en la condición de miembro. Pero deja fuera otros dos requisitos de la identidad del sujeto: su integración en una comunidad y su naturaleza social, que se hallan igualmente implícitos en el proceso de autorreflexión o autoconocimiento.

Al diferenciarse de la comunidad, el sujeto llega a dar un nuevo significado a los términos «yo» y «otro». El distanciamiento de la condición de «miembro» permite al sujeto revisar las reglas y papeles que habían constituido su identidad, al tiempo que, mediante la acción sobre lo que hasta ese momento había sido su subjetividad, su contexto, el sujeto levanta una nueva frontera entre el «yo» y el «otro». Con la palabra *integración* esta teoría hace referencia a la necesidad de incorporar a este nuevo nivel del desarrollo de la subjetividad la estructura básica anterior. En este caso se trata de las operaciones *concretas* (no las reglas y papeles específicos que constituían al yo, sino la *necesidad* de vivir de acuerdo con éstos). Este distanciamiento de la comunidad (el «*páthos* de la distancia» lo llamaba Nietzsche), implica, desde el punto de vista moral, que el sujeto es ahora libre de escoger entre sus reglas y papeles específicos y cualesquiera otros, porque «autonomía» no significa, literalmente otra cosa que «autorregulación».

Con todo, no es tan simple caracterizar este estadio del desarrollo del sujeto diciendo que es el de la autonomía y la individualidad. Aunque el significado de la palabra autonomía fuese claro, no nos indicaría cuál es la naturaleza de la autorregulación. El problema es que incluso el concepto de autonomía —dice J. N. Gray— «no se ve libre de cierta oscuridad»³⁵. Ello se debe a que dicho término hace referencia a dos tipos distintos de individualidad, que son casi antitéticos. Decir que ambos tipos son autónomos supone referirse a lo que les une y no a lo que les distingue. Isaiah Berlin, por ejemplo, afirmaba que cierta clase de autonomía implica «un proceso de autotransformación deliberada que permite (al sujeto) no seguir preocupándose por los valores (de una comunidad), y mantenerse

³² Véase *The essential Piaget*, eds. H. E. Gruber y J. J. Voneche, New York, Basic Books, 1977; y L. Kohlberg, eds. S. y C. Modgil, London, Farmer Press, 1985.

³³ En la literatura inglesa se usa aquí el término genérico *sodality* como sinónimo de «clan», «aldea», «grupo», «tribu» o «nación».

³⁴ La expresión *individualidad compuesta* fue acuñada por Alfred North Whitehead en *Science and the Modern World*, New York, MacMillan, 1967, fue retomada por Charles Hartshorne y, en el sentido que se le está dando aquí, fue utilizada por Ken Wilber en *Up from Eden*, Garden City, N. Y., 1981.

³⁵ J. N. Gray, «Political Power, Social Theory, and Essential Contestability», en D. Miller y L. Siedentop (eds), *The Nature of Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 89.

libre, aislado e independiente en sus márgenes... Me retiro a mi territorio deliberadamente aislado, donde no se necesita escuchar ninguna voz del exterior y donde ninguna fuerza externa puede tener efecto»³⁶. Ahora bien, como vamos a ver, en lugar de describir la autonomía, parece que Berlin estaba describiendo cierta clase de individualidad que la autonomía permite. Y es que la autonomía no implica necesariamente un rechazo de los valores de una comunidad o un rechazo de la presencia o de la influencia de otros. Berlin estaba, de hecho, criticando el modo como ejerce la autonomía un individuo atomista³⁷. Pero lo que vamos a llamar una *individualidad compuesta* puede ejercer la autonomía de una manera muy distinta. De ahí que hayamos de marcar las diferencias entre el *individuo atomista* y la *individualidad compuesta*.

IV

En un ilustrativo artículo de J. N. Gray encontramos dos conceptos de *autonomía*. Una, calificada de «aristotélica», es una concepción cerrada, «sólo compatible con una serie reducida de formas de vida»³⁸. Según esta concepción, a menos que las elecciones específicas conduzcan al desarrollo humano, no podrán considerarse elecciones autónomas. Por eso, tales elecciones se reducen a las que conducen a un desarrollo humano demostrable. Gray rechaza esta concepción de una vida restringida porque «no tenemos razón alguna para suponer que las elecciones del sujeto autónomo desembocarán en una sola forma de vida»³⁹ o en una sola serie de formas de vida.

La concepción opuesta sería la «kantiana», «una concepción abierta y, esencialmente, formal y procedimental». En este segundo caso el sujeto desea las condiciones generales de toda elección merecedora de respeto. Para que esa elección sea autónoma, «debe ser racional»⁴⁰. Esta concepción atiende a las dos cualidades que suelen considerarse definidoras de la autonomía: la racionalidad y la elección. Cada una de ellas es un requisito necesario, pero no suficiente. Como defiende Joseph Raz: «la elección sólo es autónoma si el sujeto que elige tiene varias opciones aceptables para escoger y su modo de vida es tal en virtud de su elección de una de dichas opciones»⁴¹.

En suma, la idea de *opciones aceptables* es importante, pues si todas las opciones salvo una fueran inaceptables, el sujeto que elige, apenas tendría un margen de elección y tal vez no dispondría de autonomía alguna. Cabe, no obstante, preguntarse cuántas opciones aceptables hacen falta para que haya una elección autónoma, aunque —con palabras de Raz— no bastan las opciones aceptables para

³⁶ I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

³⁷ Los términos *atomismo* e *individualismo* suelen usarse indistintamente, aunque ello no hace justicia a la idea de «individualismo holístico» que encontramos en E. Durkheim y en Ch. Taylor. Este último llamó «atomista» a la concepción liberal del sujeto. Véase su artículo, «The communitarian critique of liberalism», *Political Theory*, 18, 1, (1990).

³⁸ J. N. Gray, cit., p. 87.

³⁹ *Idem.*, p. 88.

⁴⁰ *Idem.*, p. 86.

⁴¹ Joseph Raz, «Right-based Moralities», en J. Waldron (ed.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 86.

definir la autonomía⁴². A menos que estemos dispuestos a aceptar que los animales gozan de autonomía, habremos de añadir otro elemento a la definición: la racionalidad. Un sujeto será autónomo si puede dar *razones* de las opciones aceptables que dan sentido a su vida. El conjunto de sus elecciones y de sus comportamientos viene determinado por la sanción que de ellos hace su comunidad, aunque dentro de este margen los sujetos pueden escoger. Los miembros consideran ese conjunto como algo dado, cuyos límites no pueden ser escogidos, aunque dentro de ellos quepa la elección.

Para esta teoría de la individualidad compuesta, no hay una sola forma de vida ni un solo conjunto de elecciones sobre los que puedan estar de acuerdo los sujetos autónomos. Crittenden lo explica con el siguiente ejemplo: a la hora de comprarme un coche, quiero contar con cierta variedad de modelos con un precio aproximado. Ahora bien, puedo cuestionar mi opción de comprar un sí: ¿Por qué necesito comprarme un coche? ¿No es adecuado el transporte público disponible para desplazarme a mi lugar de trabajo? ¿Por qué no hay un carril para bicicletas que me evite el desplazamiento en coche?⁴³. La autonomía implica, pues, valorar y decidir sobre la aceptabilidad del margen de decisión del que dispongo. De esta manera, la vuelta del sujeto moral ha llevado aparejada la recuperación de una idea hasta ahora descuidada: me refiero a la idea de que la autonomía entraña un *procedimiento* de elección, más que una *forma* de elección. Este procedimiento implica racionalidad, aunque también *reflexión*, pues para elegir con autonomía ha de haber un cierto margen de distancia crítica respecto al conjunto de opciones disponibles. Stanley Benn comenta con acierto que «el contenido de la elección es, en el mejor de los casos, secundario. Hacer hincapié en la autonomía equivale a poner de relieve los procedimientos que lleva a cabo el sujeto, y no el contenido de los principios e ideales que caracterizarían al individuo autónomo». De otro modo, «los *nómoi*» por los que se rige podrían ser los de sus padres, profesores o amigos asumidos de forma acrítica e irreflexiva. Ese sujeto se rige a sí mismo, pero lo hace mediante un *nómos* tomado de otros⁴⁴.

Benn llama «heterónimo» y Gray «autárquico» a aquel sujeto que elige de modo irreflexivo y acrítico. Cuando el sujeto puede considerarse a sí mismo un objeto digno de atención, objetivará y relativizará a su comunidad; sus actos serán la expresión de principios, valores y estrategias que el sujeto ha ratificado previamente mediante la reflexión. En un sentido kantiano la voluntad del sujeto se identificará con las normas por las que se rige. No es ya el grupo lo que constituye al sujeto, sino que éste se autoconstituirá mediante sus intuiciones y principios. Su distancia crítica o su independencia se debe a la emergencia de la estructura básica del pensamiento operacional formal.

La autonomía no es, entonces, independencia *per se*, sino independencia de la necesidad de seguir las normas y reglas del entorno social. Con palabras de Habermas, «los actores deberán actuar como individuos a través de los contextos objetivos de sus vidas, por así decirlo»⁴⁵. Llegados a este punto, podría parecer

⁴² *Idem.*, p. 191.

⁴³ Lugar citado, p. 75.

⁴⁴ Stanley Benn, «Freedom, Autonomy and the Concept of a Person», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76 (1975-1976), 123-124.

⁴⁵ J. Habermas, «Moral Development and Ego Identity», *Telos* 24 (1975), p. 85.

que hemos logrado abarcar en esta teoría de la individualidad compuesta las posiciones de los liberales y de los comunitaristas, pues se ha aceptado que los individuos no preceden a la sociedad, sino que los sujetos alcanzan la individualidad a través de ella, lo que parece reforzar una de las principales críticas de los comunitaristas a los liberales: la dirigida contra la tesis de que la comunidad es el resultado de una serie de contratos voluntarios por parte de quienes tratan de maximizar sus intereses particulares. Pero a la vez socava la afirmación comunitarista de que los individuos están constituidos socialmente. Así, aunque el comunitarista está en lo cierto al señalar que la identidad del sujeto es un producto social, el liberal acertaría al suscribir que, aunque el individuo no sea anterior a la sociedad, *puede* ser independiente de ella, aunque sin perder su referencia a la comunidad, pues sin ese contexto el sujeto no podría definirse frente a él.

V

Según Charles Taylor, el atractivo y la fuerza del atomismo individualista radica en «la autosuficiencia del hombre aislado»⁴⁶. Ello hace que la separabilidad, la autonomía constituya la condición metafísica y fundamental del hombre. De hecho, la esencia del sujeto —comenta MacPherson— es su «liberación respecto a la dependencia de las libertades de otros»⁴⁷. El individuo sólo puede y debe confiar en su experiencia propia⁴⁸. Con esto, la sociedad pasa a ocupar un segundo plano en los derechos y los intereses de los individuos. Las obligaciones se adquieren en virtud de contratos libremente suscritos, siendo la sociedad una amalgama de tales contratos y el estado el proveedor de los mecanismos por los que se dirimen intereses en conflicto.

¿Son la separación, la privacidad y la no interferencia un derecho del sujeto individual e incluso una necesidad psicológica? Steven Lukes defiende que, llevada a su conclusión lógica, la autonomía desembocará en el individualismo ético, esto es, en la teoría de que la autoridad última de la conducta, los valores y los principios morales es sólo el sujeto individual⁴⁹. Y Anthony Arblaster hace ver la importancia que reviste el concepto aristotélico de autonomía, una concepción que nos lleva a la definición que da Taylor de ésta: «Aristóteles es absolutamente explícito en la cuestión de la autosuficiencia. El ser humano normal no es autosuficiente... De ahí que la autonomía del ser humano individual no fuera un ideal, pues no se la consideraba posible y no digamos ya deseable»⁵⁰. Taylor evita, no obstante, la confusión que afecta a la interpretación de Lukes y de Arblaster cuando citan a Aristóteles. «El atomismo, no la autonomía, exige la afirmación del objetivo o ideal de autosuficiencia del hombre solo». La autonomía no implica, necesariamente, aislamiento o autosuficiencia. Este era el

⁴⁶ Ch. Taylor, *Philosophical Papers, vol II, Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 189.

⁴⁷ A. Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, pp. 15-16.

⁴⁸ C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1962, p. 253.

⁴⁹ Steven Lukes, *Individualism*, Oxford, Basil Blackwell, 1973, p. 101.

⁵⁰ Ch. Taylor, citado en nota 46, p. 22.

paso en falso que criticaba Berlin. Lo que la autonomía requiere es que no se esté o se pueda no estar influido por la comunidad, por el pasado o por las personas que rodean al sujeto.

El atomismo o individualismo ético no es la única forma de identidad personal que implica la autonomía. Hay otra forma totalmente distinta, que es la aceptada por la teoría de la individualidad compuesta, que también requiere autonomía. Para establecer una distinción entre la individualidad compuesta y el atomismo, podemos revisar cómo se constituye psicológicamente el sujeto autónomo.

Cuando el sujeto supera el nivel de simple miembro, termina viendo a su comunidad y a sus normas como una posibilidad entre muchas. Las reglas y papeles de la comunidad, que le habrían parecido absolutos son vistos ahora como aplicaciones de principios generales que pueden aplicarse de múltiples maneras, lo que cabría llamar, con Ortega, *perspectivismo*. Al sujeto le embriaga la libertad de poder elegir entre ellas y se enfrenta a dos tareas: la construcción de una cosmovisión y la defensa y el mantenimiento de la integridad de ese sistema. La primera tarea empieza cuando el sujeto establece un límite entre el yo y el otro. De la realización de estas tareas depende que el sujeto logre integrar la identidad y la relación con los demás.

Algunos filósofos morales de hoy consideran que el atomismo trasluce una diferenciación incompleta, pues manifiesta una incapacidad para formar una identidad en medio de la relación con otros, a causa del miedo o la ansiedad que siente ante la posibilidad de ser absorbido. A causa de ello, la tarea del sujeto atomista consiste en separarse de los demás para evitar las influencias externas en su cosmovisión todavía rudimentaria o manipular a otros a efectos de reforzar su cosmovisión socavando las de esos tales⁵¹.

Esta tensión existente entre la separación y la vinculación, tensión que se genera en cada uno de los niveles del desarrollo, puede captarse ahora por vez primera merced a la reflexión y resolverse a favor de uno de sus polos: la diferenciación o la vinculación (inclusión). Carol Gilligan mostró en su estudio experimental que, al formular juicios morales, las mujeres se interesan más por las relaciones que por la adhesión a principios o reglas. Ello no quiere decir que mujeres y hombres se desarrollen de forma diferente; más bien se considera una señal de un desarrollo diferente entre unos y otros. Los psicólogos del desarrollo interpretaron esta orientación hacia la relación como «un obstáculo para el desarrollo del juicio maduro»⁵². Esta interpretación sesgada de las aptitudes llevó a Gilligan a concluir que las sociedades liberales de Occidente fomentan el desarrollo entendido como «diferenciación progresiva», olvidando el énfasis en los vínculos y en las relaciones que pasan a entenderse como un estadio inferior que

⁵¹ El sociólogo Morris Rosenberg, citando un estudio de Matthew Erdelyi, sugiere que cuando se ve amenazada la cosmovisión de un individuo, éste puede hacer uso de una serie de mecanismos de defensa: «La información amenazadora no es percibida; si lo es, no se tiene en cuenta, y, si se tiene en cuenta se malinterpreta. Si se la interpreta correctamente, se olvida, y así sucesivamente». *Conceiving the Self*, New York, Basil Books, 1979, p. 276.

⁵² Por ejemplo, en los estudios de Kohlberg, las respuestas de las mujeres son coherentemente situadas en niveles significativamente inferiores a los de las respuestas de los hombres, según la hipótesis de los investigadores que consideraban las valoraciones de los vínculos afectivos por debajo de las valoraciones basadas en principios abstractos.

debe ser transcendido⁵³. La investigación empírica posterior confirmó esta idea⁵⁴. *A sensu contrario*, Kegan y Gilligan descubrieron que la falta de las oportunas estructuras sociales impide el desarrollo tanto de hombres como de mujeres⁵⁵. Parece, en suma, que el ideal serían unas estructuras sociales que fomentaran un equilibrio entre los dos polos de la identidad, lo que potenciaría la *intimidad* que ambos sexos requieren. Esta intimidad constituye la clave para superar el individualismo. En el estudio de Gilligan, ante los dilemas que se presentan al individuo en la vida *real* cuando llega a la edad media, los sujetos descubrían que, por sí solos, los principios categóricos o abstractos resultaban inadecuados y al tiempo empezaban a interesarse por sus relaciones reales, sus responsabilidades y las consecuencias que sus elecciones podrían tener para las personas implicadas⁵⁶. El principio «de la justicia» llevaría tal vez a la solución «correcta» en un mundo ideal, pero su aplicación podría no ser la mejor elección en un contexto específico y real. El sujeto moral, en la teoría de la individualidad compuesta, usará razonamientos abstractos y principios generalizables, pero basará su aplicación en un contexto donde se tienen en cuenta las consecuencias de las elecciones y las responsabilidades de las personas en cuestión.

El pensamiento *contextual* requiere que el sujeto incluya en su perspectiva un mayor número de elementos. Basseches nos hace ver que recurrir al contextualismo implica considerar la contradicción y el conflicto como oportunidades para desarrollar y establecer, por parte del sujeto, sus posturas y compromisos *propios*⁵⁷. El sujeto puede ver aquí la limitación y la parcialidad de su punto de vista, pero también lo que hay de valioso y acertado en las posturas de otros.

El pensamiento contextual incluirá, en suma: 1.— El reconocimiento e incluso la búsqueda de múltiples puntos de vista y cosmovisiones incompatibles; 2.— la aceptación de la necesidad de las contradicciones para entender nuestra propia cosmovisión; y 3.— un enfoque integrador para considerar puntos de vista contradictorios y conflictivos. «Este pensamiento —escribe D. A. Kramer en un resumen de las conclusiones de los estudios de varios «contextualistas»— es fomentado por el enfrentamiento de puntos de vista diferentes y papeles potencialmente incompatibles y por la necesidad de comprometerse con un curso escogido de entre múltiples posibilidades»⁵⁸.

Más allá de todos los demás aspectos, en el modelo del contextualismo está el intento de encontrar una solución globalizadora. Todas las versiones de la teoría contextualista —dice Kramer— incluyen o implican «una integración o una síntesis de perspectivas contradictorias en un conjunto más englobador». Los psicólogos Arlin y Sinnot lo llaman «una mancomunidad o coordinación de

⁵³ Carol Gilligan, «Remapping the Moral Domain: New Images of the Self in Relationship», en T. C. Hiller et al (eds.), *Reconstructing Individualism*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1986, p. 185.

⁵⁴ Véase, por ejemplo, N. Haan, «Moral Reasoning of Young Adults», *Journal of Personality and Social Psychology*, 10 (1968); y L. Kolberg y R. Kramer, «Continuities and Discontinuities in Child and Adult Moral Development», *Human Development*, 12 (1969).

⁵⁵ R. Kegan, *The Evolving Self*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982, pp. 211 y 213.

⁵⁶ C. Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge MA, Harvard University Press, p. 163.

⁵⁷ M. Basseches, *Dialectical Thinking and Adult Development*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1990, p. 306.

⁵⁸ D. A. Kramer, «Post-Formal Operations: A need for Further Conceptualization», *Human Development*, 26 (1983) p. 92.

observaciones tomadas de diferentes marcos de referencia para crear uno nuevo⁵⁹, una forma diferente de describir el tipo de exploración de valores en el que podrían embarcarse, unidas por el afecto, dos personas con valores opuestos.

Este proceso de integración es también el punto clave de la *individualidad compuesta*, pues, aunque los atomistas no toleran las contradicciones y los conflictos, son capaces de reconocerlos. Lo que no puede hacer un atomista sin destruir su estrecha autodefinición y la cosmovisión que está obligado a defender, es adoptar o asumir puntos de vista en conflicto. Por eso Carmichael describe el proceso de integración como «un difícil abrazo», «la conservación y la defensa de todos los puntos de vista y de todas las contradicciones disponibles y el intento de obtener de ellos una perspectiva global»⁶⁰.

Un contextualismo pleno supone algo más que apelar a opiniones, objetivos o valores diversos. No es sólo escuchar puntos de vista divergentes, sino también adoptarlos y responder a ellos; considerar la base y las consecuencias de diversas posturas; tratar de integrar o acomodar entre sí tales posturas, y hacer juicios y elecciones basados en esta perspectiva integradora. Esta es la única forma de que puedan tomarse en serio otros puntos de vista, en especial los conflictivos.

Por estas razones, el contextualismo constituye una forma de superar el individualismo, pues el atomismo es reactivo a los puntos de vista dispares. El intento de extraer una perspectiva totalizadora partiendo de las conflictivas, le exige adoptar las perspectivas de otros y calificar sus cosmovisiones, adaptándolas o tratando de adaptarlas a las de otros. Un atomista experimentaría entonces lo que el psicólogo del desarrollo William Perry ha llamado «el fenómeno del caballo de Troya»: «enrocado en la fortaleza de sus actitudes, ideas y formas de pensar propios, sentiría curiosidad ante una figura inquietante (propuestas o ideas) que antes no había visto o no había tenido en cuenta. De pronto, la figura se abriría ante él y arrojaría a sus pies un tropel de consideraciones, consecuencias, sugerencias, que tomarían su fortaleza, estableciendo nuevos cimientos»⁶¹.

Si la individualidad compuesta implica intimidad y ésta entraña un enfoque contextualista, al menos parcialmente, entonces ese contextualismo que promueve podría superar el individualismo y avanzar hacia la individualidad compuesta y la intimidad. Para crecer hacia la «interindividualidad» o la individualidad compuesta —dice Robert Kegan—, será necesaria «una actuación sobre aquellas instituciones que están más necesitadas de reestructuración»⁶².

VI

Al analizar el intento hegeliano de combinar la plenitud de la autonomía moral con el restablecimiento de la comunidad constitutiva, preguntaba Taylor: «¿Qué concepción subyacente del hombre y de la sociedad puede proporcionar-

⁵⁹ *Idem*, p. 93.

⁶⁰ D. Carmichael, «Irony: A Developmental and Cognitive Study», en *Philosophical Review*, University of California Press, Berkeley, CA, 1989.

⁶¹ W. Perry, *Forms of Intellectual and Ethical Development*, New York, Rinehart and Winston, 1988, p. 379.

⁶² R. Kegan, cit. en n. 55, cap. 8.

nos un polo de identificación?»⁶³. La *diferenciación* que conlleva el individualismo suministra uno de esos polos, pues entiende al sujeto en términos de autosuficiencia e independencia y señala que sus objetivos e intereses se conciben individualmente. Frente a este sujeto individualista del liberalismo, el sujeto social del comunitarismo ofrece una alternativa probada a lo largo del tiempo y heredada, que entraña vínculos y fines constitutivos. El sujeto se conoce a sí mismo merced a las comunidades de las que deriva su identidad. Sin embargo, en esta segunda perspectiva no se ha alcanzado su objetivo de unir la relación constitutiva y la autonomía. Puede, además, que nunca llegue a alcanzarse porque sus partidarios continúan examinando sólo los antecedentes de la comunidad y cifran en ellos la solución (la vuelta a la *pólis* clásica o a la aldea medieval), sin avanzar hacia lo que aquí hemos llamado la individualidad compuesta. Los filósofos morales de hoy, que se esfuerzan en responder a la anterior pregunta de Taylor, se ven obligados a optar por uno de los términos de esta tajante alternativa: o destacar la autosuficiencia, la diferenciación y la autoafirmación (aceptándolas, al menos, como un precio a pagar por la modernidad), o preconizar, al modo de MacIntyre, la vuelta o el retiro a una época anterior cuando la identidad personal estaba formada, definida y garantizada por el *éthos* social⁶⁴.

La teoría de la individualidad compuesta detecta los errores de ambos polos y, basándose en numerosos estudios experimentales, propone una redefinición de los conceptos que entran dentro del debate. Desde esta teoría, en cada uno de los niveles del desarrollo el sujeto integra los niveles precedentes y se convierte en un compuesto de los mismos. Ahora bien, en el nivel autónomo, es decir, el nivel de la individualidad, el sujeto puede ser también un compuesto, aunque en un sentido diferente. El sujeto se caracteriza tanto por la autonomía como por las relaciones constitutivas de su identidad. De este modo, el sujeto no sólo es un compuesto de los niveles anteriores sino también de otros elementos. Podría parecer que la individualidad compuesta responde plenamente al objetivo comunitarista, pero no es así, porque aquí la agencia no está constituida por vínculos comunitarios, sino por relaciones diádicas, esto es, relaciones con un número limitado de otros sujetos particulares. Cabe decir, por ello, que la teoría de la individualidad compuesta rescata el debate del terreno de la macrosociología para plantearlo en la microsociología y, concretamente, en el ámbito del interaccionismo simbólico.

La *mutualidad* forjada en estas relaciones hace que la autodefinición que lleva a cabo el sujeto sea relacional, interactiva e intersubjetiva. La relación es tanto interna (en el sentido de que la historia de nuestra vida no puede contarse ni entenderse sin la historia de otro), como externa (en el sentido de que nuestra vida se expresa en la relación, aunque no deriva de ella). Dicho de otro modo, esa relación genera una vida mutua porque sus partes regulan conjuntamente sus identidades, aunque la relación es una unión de los sujetos, no la fusión de uno en el otro. La idea de un sujeto aislado y autosuficiente es, considerada desde esta perspectiva, una aberración, no temiendo ahora oponerse a lo

⁶³ Charles Taylor, *Hegel and the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 133.

⁶⁴ A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1981. En el último capítulo de este libro el autor enfrenta al hombre moderno a una sorprendente alternativa: «¿Nietzsche o San Benito?», es decir, o el individualismo atomista y relativista o la vuelta al desierto para formar pequeñas comunidades esperando a un nuevo San Benito que venga a regularlas.

que el individualista no se atrevía: las perspectivas que desafían o amenazan su propia cosmovisión.

Superado el conflicto entre liberales y comunitaristas, los filósofos actuales no se ciegan a lo que había de verdad en ambas posturas. La insistencia de los comunitaristas en el carácter social de la identidad es una advertencia acertada de que la individualidad que buscamos es un producto social y que los individuos tienen obligaciones *morales* con su entorno social e incluso con las generaciones futuras, como reclaman las éticas ecologistas. La teoría liberal, por su parte, hacía bien en recordarnos que el sujeto autónomo, no identificado mediante la comunidad, puede identificarse con ella. El sujeto puede, entonces, comprometerse con pautas, relaciones, valores, esto es, con una forma de vida *compartida*. «Ni en el mundo ni fuera del mundo —dice A. Ferrara parafraseando a Kant— hay nada a lo que pueda llamarse bueno sin restricción a excepción de una identidad fuerte»⁶⁵. La pérdida o el debilitamiento de la identidad en las sociedades postindustriales constituye quizás el mecanismo más poderoso que ha impulsado a los filósofos morales contemporáneos a reconstruir o reelaborar una teoría del sujeto que dé cuenta de su carácter social.

Aunque la mayoría de las críticas comunitaristas se dirigió contra Rawls, es decir, contra una filosofía liberal igualitarista, las objeciones relativas al individualismo o al atomismo son más oportunas contra la filosofía libertarista de un Robert Nozick, por ejemplo. En la actualidad la búsqueda de la autosuficiencia y el concepto de política como persecución de intereses personales reflejan la resurrección de la filosofía liberal clásica, no adulterada⁶⁶. Gaus defiende que la filosofía liberal moderna empieza, precisamente, donde acaba el individualismo. La filosofía liberal de hoy se interesa más por la integración de los sujetos individuales y por su carácter eminentemente social. Esta filosofía de hoy, a la que pertenece la teoría de la individualidad compuesta, constituye, pues, una prolongación de la «revisión» que hicieron del liberalismo T. H. Green y sus discípulos (Hobhouse, Hobson, Ritchie y Bosanquet). Continúa también, en Estados Unidos, la revisión emprendida por John Dewey. Todos estos «revisiónistas» no vieron a los sujetos como «átomos sociales», sino implicados en relaciones de reciprocidad hasta el punto de que sus fines, creencias, valores y motivaciones están ligados a tales relaciones estables.

Esta filosofía mantiene el carácter individual del sujeto, aunque vinculándolo, mediante sus relaciones interpersonales, a una red constitutiva, determinante de su identidad. Esto responde a la filosofía comunitarista, pues constituye un error el intento de coordinar la autonomía del sujeto individual y la comunidad constitutiva. Por el contrario, la verdadera empresa de la filosofía liberal es hacer compatibles la individualidad y la socialidad, no la comunidad. Mientras los liberales clásicos, como Locke y James Mill, consideraron que la sociedad es el marco donde se persiguen fines privados, reconciliando así al individuo con la comunidad a base de entender el interés público como la suma de intereses indi-

⁶⁵ «Universalismus: procedural, contextualist and prudential», en D. Rasmussen (ed.), *Universalismus vs Communitarianism*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1990, p. 12.

⁶⁶ S. L. Newman llama «individualismo anómico» a la tesis de que «eres lo que posees», en *Liberalism at Wit's End*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1984. Esta sería una de las tesis características del liberalismo libertarista.

viduales, el liberal moderno tiende más a destacar la interdependencia en lugar de la dependencia, la cooperación y no la competición, y el aprecio mutuo en vez del placer privado. Según los liberales modernos, esta postura responde a una necesidad psicológica, ya que en su visión de la naturaleza humana, los individuos, sea cual sea su grado de desarrollo, siempre necesitan a otros que completen sus vidas.

Con otras palabras, el sujeto moral siempre ha de tener en cuenta a otros para desarrollar su naturaleza. En la filosofía de Rawls, como tenemos muchas más capacidades de las que podemos desarrollar, observamos a quienes han desarrollado capacidades diferentes de las nuestras y, al hacerlo, contemplamos nuestra naturaleza en toda su integridad. Este ideal de «descubrir la integridad en otros» —comenta Gaus— es «el vínculo conceptual básico entre la noción de individualidad de los liberales modernos y su reconocimiento del interés social que, por naturaleza, mueve al hombre. Todo sujeto se siente interesado por las leyes de otros»⁶⁷. Semejante postura podría hacer, sin más, que los liberales modernos abandonaran la orientación atomista, aunque no totalmente, pues, a sus ojos, las relaciones siguen siendo instrumentales mientras que el interés que se ha de atribuir a los sujetos ha de tener un carácter intrínseco, es decir, ha de admitirse que los individuos se interesan por las vidas de otros y que necesitan compartir experiencias con ellos.

Por otra parte, el ideal de la filosofía liberal moderna es la autorrealización que, en palabras de Hobhouse constituye «el pleno desarrollo de la personalidad»⁶⁸, algo que no puede llevar a cabo el individuo aislado. El sujeto necesita al otro, pues aunque cultiven formas de vida contrarias, la opinión puede ayudar a entender mejor su propio modo de vida y, a escala mayor, su naturaleza. Gaus plantea aquí un dilema: «Para que determinadas facultades alcancen un desarrollo elevado, se precisa concentración y especialización, y esto último parece conducir a un sentimiento de pérdida por las posibilidades que nunca exploraremos»⁶⁹.

Al margen de los problemas que han de afrontar los filósofos liberales modernos respecto al carácter de las relaciones sociales, la mayoría apoya una teoría del sujeto moral en términos de que los individuos *se hacen*, no *nacen*. Ya en *Liberalismo y acción social*, John Dewey criticaba la concepción sustentada por los primeros filósofos liberales que entendían a los sujetos como «entidades ya hechas, poseídas, que sólo necesitan eliminar ciertas restricciones jurídicas para alcanzar su desarrollo pleno»⁷⁰. En lugar de ello, Dewey postulaba un liberalismo «renovado», en el que el sujeto individual fuese el resultado de un «constante crecimiento»: la individualidad es algo que alcanza el sujeto no aisladamente, sino con la ayuda y el apoyo de condiciones culturales y físicas, e incluso de instituciones económicas, jurídicas y políticas⁷¹. Dewey no especificaba el carácter de las relaciones sociales requeridas para el desarrollo de la individualidad. Pero ha-

⁶⁷ G. Gaus, *The Modern Liberal Theory of Man*, London, Groom Helm, 1983, p. 53.

⁶⁸ L. T. Hobhouse, *Liberalism*, New York, Oxford University Press, 1964, p. 69.

⁶⁹ G. Gaus, citado, p. 41.

⁷⁰ J. Dewey, *Liberalism and Social Action*, New York, Putnam, 1963, p. 39.

⁷¹ J. Dewey, «The Future of Individualism», en *Problems of Men*, West Port, CT., Greenwood Press, 1965, p. 136.

cía hincapié en la necesidad de instituciones sociales que fomenten «el constante crecimiento», lo que parece acercar su postura a la teoría de la individualidad compuesta y a toda la que considere que la individualidad tiene un carácter social. Sin embargo, aunque defiende claramente el valor de la autonomía y rechaza la dependencia servil, opresora y regulada, parece que Dewey pasó por alto los beneficios de la interdependencia en el sentido que hemos visto en la teoría de la individualidad compuesta. Este es el punto más distintivo y característico de la concepción del sujeto que emerge en la filosofía moral reciente.

Queda un problema fundamental, lo que algún filósofo actual ha llamado «la pesadilla del relativismo»⁷² que, más que un problema teórico, constituye un sentimiento que va empezando a formar parte de la conciencia global. Sartre llamó «pluralidad de soledades» al hecho de que el punto de vista de cada persona anule inexorablemente el punto de vista de otro. Chandler entendió este sentimiento como un «extrañamiento de los otros», una toma de conciencia potencialmente amenazadora que aísla al sujeto⁷³. En algunos estudios de psicología experimental, los sujetos, por el contrario, combatían el relativismo aceptando la idea de que existen perspectivas plurales pero cada una de ellas es correcta para la persona que la sustenta. Como todas las perspectivas son *iguales*, carece de importancia que alguna esté en contra de la mía.

Siguiendo la línea de Piaget, Kohlberg halló pruebas de esa misma estrategia en sus estudios sobre estudiantes universitarios, lo que le obligó a rehacer sus hipótesis, teniendo que admitir que los sujetos «retrocedían» del pensamiento operacional formal a un estadio «inferior» donde formulaban juicios menos complejos. Esta conclusión ponía en tela de juicio todo su modelo lineal de desarrollo moral. A esto cabe añadir, siguiendo a partidarios de la «ética de la solitud (*care*)» que quizás haya que considerar más «maduros» a los sujetos que formulan juicios morales teniendo en cuenta las circunstancias de cada caso y el posible sufrimiento implicado, en lugar de aceptar que el desarrollo moral culmine en un estadio donde los sujetos se rigen por reglas formales y universalizables⁷⁴.

Otros estudios psicológicos, como el de William Perry, no tuvieron este problema porque, en su modelo, la base del desarrollo moral consiste en llegar a enfrentarse a un mundo plural, diverso y relativo. En lugar de considerarlo una excepción o «una fase intermedia de retroceso», la regla fue el pensamiento relativista en todas sus variantes. Estos psicólogos consideraron un prejuicio kantiano la idea de que una moral de principios universales implica la superación de todo tipo de relativismo. Como I. Berlin, Perry tuvo en cuenta una pluralidad persistente e irreductible de valores en conflicto. De ahí que la filosofía moral de hoy parta de un modelo de desarrollo que intenta conciliar los hallazgos de Kohlberg y de Perry, dando como resultado un modelo híbrido de los cuatro primeros «estadios» de Kohlberg y las seis últimas «posiciones» de Perry.

⁷² Por ejemplo, Jack Crittenden, lugar citado, p. 163.

⁷³ M. Chandler, «Relativism and the Problem of Epistemological Loneliness», *Human Development*, 18 (1975), p. 172.

⁷⁴ Joan Tronto dice que «la ética de la solitud implica un cambio en las cuestiones morales esenciales, pasando de la pregunta ¿cuáles son los mejores principios? a la cuestión ¿cómo serán los sujetos más capaces para obrar moralmente?». J. Tronto, «Beyond Gender Difference to a Theory of Care», *Signus*, 12/4 (1987), p. 657.

En conclusión, cabe añadir que si no experimentáramos los vínculos que nos ligan a otros, no tendríamos un sentido de la obligación social. La razón esencial de que una persona se sienta *obligada* ante otras viene determinada por la naturaleza social del sujeto moral. En lo más hondo de su fuero interno, de su individualidad, ese sujeto comparte la gran verdad que encierran las conocidas palabras de John Donne: «Ningún hombre es una isla, ni está encerrado en sí mismo; todo hombre es un trozo de un continente, una parte de mí mismo... Todo hombre que muere me disminuye, porque estoy implicado en la humanidad; por ello, no preguntes nunca por quién doblan las campanas; están doblando por ti»⁷⁵.

⁷⁵ John Donne, *Complete Poetry and Prose Selected*, New York, Random House, 1942, p. 538.